

0-790140



На правах рукописи

ТОПОРОВА Анна Владимировна

Эволюция итальянской проповеди XIV-XV вв.

**Специальность 10.01.03 – литература народов стран зарубежья
(литературы Европы)**

**АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
доктора филологических наук**

**Москва
2011**

Работа выполнена в Отделе классических литератур Запада и сравнительного литературоведения Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН

Официальные оппоненты: доктор филологических наук, профессор
Андрей Николаевич Горбунов
доктор филологических наук, профессор
Ирина Игоревна Чельшева
доктор филологических наук, доцент
Татьяна Викторовна Якушкина

Ведущая организация: Российский Государственный Гуманитарный Университет

Защита состоится 18 октября 2011 г. в 15 часов на заседании Диссертационного совета Д 002.209.01 по филологическим наукам в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН, по адресу: 121069, г. Москва, ул. Поварская, д. 25а.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН.

Текст автореферата размещен на сайте <http://vak.ed.gov.ru/ru/dissertation/> (раздел Объявления о защите).

Автореферат разослан 07 сентября 2011 г.

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА КГУ



0000680001

Ученый секретарь
диссертационного совета,
доктор филологических наук

Т.В. Кудряцева

Средневековая проповедь представляет собой многообразный и нестабильный жанр с расплывчатыми границами, находящийся на периферии литературного пространства. Ее основная цель и содержание первоначально заключались в толковании текста Священного Писания и в нравственном наставлении слушателей. Вместе с тем проповедь служила мощным средством воздействия на общественное мнение. В этом отношении характерно данное Д.Л. Д'Аври определение средневековой проповеди как важнейшего средства массовой информации. Проповедь является одновременно жанром устной и письменной словесности. Это не только письменный текст, но и целостный зрелищно-эмоциональный акт, в котором участвуют проповедник и его слушатели.

Уникальная «объемность» и многогранность средневековой проповеди привлекает к себе внимание специалистов самых разных профилей – богословов, историков, культурологов, филологов (литературоведов и лингвистов)¹. Этот жанр средневековой словесности является неисчерпаемым источником наших знаний об эпохе – ее мировоззренческих, идеологических, культурных представлениях, ее истории, языке, литературных вкусах и представлениях. Этим и определяется **актуальность** обращения к теме средневековой проповеди, интерес к которой не угасает на протяжении более чем столетия. На Западе существует немало исследований по отдельным фигурам или аспектам средневековой проповеди. Вслед за французским ученым конца XIX в. А. Лекуа де ла Марш проповедь рассматривают как достоверный культурологический источник. Подробнейшее описание истории средневековой проповеди с анализом рукописей, тем, структуры связано с именем Й.-Б. Шнейера. Исследователей интересовали вопросы передачи (записи) проповедей, языка, на котором они произносились и записывались, аудитории, их слушавшей, равно как и фигура проповедника. В работах общего характера – в первую очередь, в исследованиях М. Зэнка и Э. Мартэна, а также Т.-М. Шарлана и Д. Рот – рассматривается типология средневековой проповеди и ее культурно-исторический контекст. Л.-Ж.. Батайон создал методологическую базу для исследований средневековой проповеди. В отечественном литературоведении к этой тематике обращались значительно реже и, как правило, к отдельным ее аспектам. Среди недавних работ отметим глубокое исследование М. Реутина, посвященное анализу творчества Мейстера Экхарта².

Что касается изучения итальянской средневековой проповеди, то здесь центральное место занимают работы К. Делькорно, подробнейшим образом анализирующие

¹ Обзор работ, посвященных различным аспектам средневековой проповеди, представлен в статье: С. Muessig. *Sermon, Preacher and Society in the Middle Ages* // *Journal of Medieval History* 28 (2002). P. 73-91.

² М.Ю. Реутин. *Майстер Экхарт: в пошуках «невідомого» Бога* // Майстер Экхарт. Трактати, проповіді. Видання підготував М.Ю. Реутин. М.: Наука, Літературні пам'ятники, 2010.

творчество Джордано да Пиза, а также Бернардино да Сиена. Если проповеди Джордано да Пиза и Бернардино да Сиена привлекали к себе внимание западных литературоведов (в России их фигуры практически неизвестны), то Джироламо Савонарола интересовал многочисленных исследователей, как русских, так и зарубежных, прежде всего, с исторической, политической, религиозной и общекультурной точек зрения. Литературоведческий анализ его проповедей до сих пор не предпринимался.

Процесс эволюции итальянской средневековой проповеди как особого литературного жанра также не рассматривался ни западными, ни отечественными исследователями. Вместе с тем этот ракурс исследования представляет собой особый интерес. Во-первых, он позволяет проследить историю развития проповеди именно как литературного жанра, определить его связи и переклички с другими жанрами средневековой литературы, выявить взаимные сближения и заимствования, проследить процесс постепенной ассимиляции проповеди в литературном пространстве. Во-вторых, изменение функций жанра проповеди в ходе ее развития позволяет сделать важные выводы как о влиянии общекультурных и идеологических стереотипов на литературный процесс, так и о роли «личного» начала, авторской индивидуальности в таком сугубо регламентированном жанре, как средневековая проповедь.

Таким образом, научная новизна работы заключается в том, что в ней впервые в отечественной и зарубежной медиевистике выстраивается единая перспектива развития итальянской средневековой проповеди. В работе предлагается подробный литературоведческий анализ большого корпуса текстов, не известных российскому читателю. Новаторский подход проявляется в том, что отдельные топосы и формальные приемы построения проповеди исследуются как в их соотношении с существовавшими в Средние века предписаниями и правилами составления проповеди, так и в подробном сопоставлении их с образцами типологически близких текстов – трактатов, писем, дидактических сборников, религиозной поэзии, отчасти новеллистики. Приведенные в приложении переводы проповедей Джордано да Пиза и Бернардино да Сиена на русский язык выполнены впервые.

Основная цель нашего исследования – выстраивание единой перспективы эволюции итальянской проповеди XIV-XV вв. Из нее вытекают следующие задачи: вычленив этапы развития проповеди на народном языке; определить содержание каждого этапа и формы его выражения; выявить основные тенденции эволюции итальянской средневековой проповеди; указать ее предысторию, а также дальнейшее развитие уже за рамками исследуемого периода.

Объектом настоящего диссертационного исследования является обширный корпус проповедей на народном – итальянском – языке (называемым также вольгаре) XIV-XV вв. Хронологические рамки определяются, с одной стороны, первыми дошедшими до нас проповедями на итальянском языке – вольгаре (это проповеди Джордано да Пиза 1303 г.), а, с другой стороны, гибелью Джироламо Савонаролы (1498 г.), творчество которого подводит итог всей традиции средневековой проповеди. И хотя некоторые средневековые проповедники еще продолжали свою деятельность и позже, в целом под влиянием новой культурной обстановки и идеологии средневековая проповедь утрачивает свои принципиальные особенности, сохранившиеся на протяжении этих двух столетий.

Предмет исследования – формирование и эволюция итальянской средневековой проповеди. Мы выделяем три этапа эволюции средневековой проповеди, связанные с именами наиболее ярких проповедников – Джордано да Пиза, Бернардино да Сиена и Джироламо Савонаролы. Выделенные этапы различаются как по содержанию, так и по формальному выражению. Анализ творчества этих проповедников ведется с учетом широкого контекста средневековой проповеди: прежде всего, итальянской, но также и французской, немецкой, каталанской. Нас интересуют внутренние связи анализируемых проповедей с широким рядом современных им текстов: переключки, расхождения, сознательная оппозиция традиции.

Методологическая основа. Диссертационное исследование опирается на указанные выше работы, посвященные жанру проповеди – его истории, теории, типологии, в первую очередь, на работы Зенка, Мартена, Шарлана, Рот, Делькорно. Принципиально важным является сопоставительный метод исследования.

Основные положения, выдвигаемые на защиту:

1. Эволюция итальянской проповеди XIV-XV вв. происходила по нескольким направлениям, а именно: от ученой к народной; от строго регламентированной к относительно свободной; от безличной к личной.
2. Эволюция итальянской проповеди XIV-XV вв. характеризуется расширением функций этого жанра. Толкование Священного Писания и христианское воспитание слушателей постепенно перестают быть единственными, а порой и основными, целями проповеди. В проповедь мощно входит внешняя жизнь – политика, экономика, общественные процессы, культура, образование. Нередко проповедь используется как возможность оказать влияние на различные сферы жизни общества.
3. Итальянская проповедь XIV-XV вв. тесным образом связана с другими жанрами средневековой литературы – новеллой, примером, трактатом,

священным представлением, поэзией, письмом. В ходе эволюции эти связи значительно расширяются. Проповедь имеет тенденцию превращаться из периферийного в полноценный литературный жанр.

Теоретическая значимость диссертации состоит в том, что она вносит существенный вклад в изучение средневековой проповеди: структуры, поэтики, эволюции этого жанра.

Практическая значимость работы определяется значительным расширением научного горизонта российских медиевистов, а также филологов более широкого профиля. Материал диссертации может быть использован при создании академических трудов теоретического характера, а также в общих и специальных курсах по истории средневековой европейской литературы в высших учебных заведениях. Переведенные проповеди могут представлять интерес для широкого круга читателей, равно как и для переводчиков произведений средневековой литературы.

Критерий достоверности полученных результатов и научная обоснованность обусловлены тем, что в работе собран, проанализирован и обобщен богатейший материал, включающий в себя не только проповеди, но и трактаты по искусству сочинения средневековых проповедей, а также многочисленные теоретические и практические пособия в помощь проповедникам. Таким образом, в научный обиход введены ценные первоисточники, находившиеся вне сферы интересов отечественных исследователей.

Апробация работы. Основные положения и выводы диссертации были изложены в докладах на научных конференциях: «Культура и литература Италии. Эпохи, стили, идеи» (РГГУ, 2009); «Литературный процесс: от Средневековья к Новому времени» (к 80-летию А. Д. Михайлова (ИМЛИ, 2009); «Изучение памятников христианской литературы» (ИМЛИ, 2009); «Культура Италии. Взгляд из XXI в.» (РГГУ, 2010). По теме диссертации опубликованы монография «Проповедь и проповедники в Италии: от Средних веков к Возрождению» (М., Тезаурус, 2011) и полтора десятка статей. Кроме того, некоторые положения диссертации затронуты в отдельных главах монографии «Ранняя итальянская поэзия» (М., «Наследие», ИМЛИ РАН, 2001), а также в книге «Св. Екатерина Сиенская. Вступительная статья, перевод, комментарий. М.: Ладомир, Литературные памятники, 2011 (в печати). Работа обсуждена в Отделе классических литератур Запада и сравнительного литературоведения Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН.

Структура и объем работы. Диссертация объемом 20 а. л. состоит из введения, трех глав, заключения, двух приложений, библиографии (252 работы).

Основное содержание работы

Во **ВВЕДЕНИИ** определяется объект исследования, его актуальность и научная новизна, формулируются цели и задачи диссертации, дается обзор критических работ отечественных и зарубежных исследователей. Также рассматриваются основные проблемы, связанные с жанром проповеди: выбор языка, запись, правила составления проповедей.

Начало проповеди на народных языках можно условно датировать 813 г., когда Турский собор в семнадцатой статье своих постановлений рекомендовал проповедникам обращаться к своей пастве на народном языке – романском (*in rusticam romanam linguam*) или немецком – а не на латыни, которая к этому времени становилась все менее понятной широкой публике. Однако авторитет латинского языка и латинской риторики был столь сильным, что процесс перехода на народные языки затянулся на несколько столетий. С конца XI в. необходимость отказа от латыни в проповедях становится все более насущной. Распространение ересей, достигших своего апогея в XII-XIII вв., особенно остро поставило языковой вопрос. Еретические движения изъяснялись на народном языке, тогда как за латынью закрепился статус языка официальной Церкви.

В Италии первые сведения об использовании вольгаре в проповедях относятся к середине XI в. Первый сборник проповедей на пьемонтском диалекте, получивший название *septmon subalpini*, датируется концом XII в. Его отличительной особенностью является смешение латыни и вольгаре, свидетельствующее о билингвизме его составителя. В целом латинско-романское двуязычие сохранялось в проповеди довольно долгое время. Начиная с XIII в. можно говорить о широком, если не повсеместном, распространении вольгаре как языка проповедей на итальянской территории. Это связано с появлением так называемых нищенствующих орденов – францисканцев и доминиканцев, – которым Церковь вверила проповедь на народном языке с целью искоренения ересей. Во Введении предлагается обзор проповеднической деятельности францисканцев и доминиканцев на начальном этапе существования этих орденов.

Особый вопрос представляет собой запись проповедей. Похоже, что проповедники не составляли заранее тексты своих проповедей, и даже если они пользовались предварительными набросками (как, например, Антоний Падуанский и Джироламо Савонарола в Италии и Мейстер Экхарт в Германии), то доля импровизации была всегда немалой. Как правило, проповеди дошли до нас в записи слушателей. Это могли быть специальные церковные писцы, сопровождавшие наиболее известных проповедников и записывавшие их проповеди (такие были у Винсента Ферреры) или ученики и ближайшие последователи проповедника. Но чаще всего записывали проповедь «случайные»,

неподготовленные слушатели, и в такой ситуации степень подробности зависела от добросовестности записывающего, а также от уровня его знаний и способностей. Наиболее достоверная запись велась с живого голоса (метод *heroptatio*), но и при ней утраты были неизбежны (как, впрочем, и добавления, сообщающие о внешних обстоятельствах проповеди).

Проповедь представляет собой один из самых регламентированных жанров средневековой словесности и литературы. Доля личного творчества и импровизации была весьма ограничена, искусство составления проповедей подчинялось общим правилам риторики, зафиксированным, прежде всего, в трактате Цицерона «О нахождении материала» и в псевдоцицероновской «Риторике к Гереннию». Именно этими указаниями и руководствовались проповедники раннего средневековья. Однако очень долгое время не существовало нормативных сочинений по искусству составления проповеди. Лишь в XII–XIII вв. стали появляться специальные трактаты, содержащие правила построения проповеди, так называемые *Artes praedicandi*. Их авторы, в целом ориентируясь на предшествующую риторическую традицию, создали самостоятельную, хорошо разработанную теорию проповеди. Они сформулировали общие положения, касающиеся проповедника и проповеднической деятельности, а также описали и проанализировали конкретные приемы и правила составления проповеди. По сравнению с позднеантичной и раннесредневековой риторической традицией, в *Artes praedicandi* появляется ряд принципиально новых моментов.

Прежде всего, меняется само представление о том, что должна представлять собой проповедь. Ранее проповедь строилась как построчный комментарий к рассматриваемому отрывку из Священного Писания, своего рода *postillatio*, устной глоссой к Писанию. В *Artes praedicandi* XIII в. появляется понятие «современной» проповеди – *sermo modernus*, построенной «с оглядкой на опыт школьной риторики»³. Отныне внимание проповедника фокусируется на одной или нескольких фразах из читавшегося отрывка Священного Писания, которые рассматриваются как ключевые и получают название «темы». Определение «современный» подчеркивает новизну предлагаемого метода построения проповеди на основании логических доводов и характерного для схоластики деления на пункты и подпункты. Структура проповеди становится строго фиксированной, определяются ее основные составные части: тема (*thema*), протема (*prothema*), введение (*introductio*), основная часть, заключение (*clausio* или *conclusio*).

³ М.Л. Гаспаров. *Средневековые латинские поэтики в системе средневековой грамматики и риторики* // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М.: Наука, 1986. С. 101.

Еще одним специфическим аспектом, представленным в *Artes praedicandi*, является разработка механизма воздействия проповедника на аудиторию. В результате вырабатывается новое понятие *сословной проповеди* (*sermo ad status*), хотя лежащая в его основе мысль о том, что речь надо строить с учетом адресата, отнюдь не нова. Но авторы *Artes praedicandi* идут дальше: учет аудитории становится одним из обязательных требований к проповеднику. Образ проповедника рассматривается в них именно в связи с публикой, перед которой он говорит, и все рекомендации, касающиеся проповедника, учитывают, прежде всего, то воздействие, которое проповедь должна оказывать на слушателей.

ПЕРВАЯ ГЛАВА диссертации, «Джордано да Пиза. Начало проповеди на итальянском языке», посвящена анализу творчества доминиканского проповедника Джордано да Пиза (1260-1311), автора первых дошедших до нас проповедей на народном, итальянском, языке.

Выбор народного языка имел ряд важных последствий для эволюции жанра проповеди. Прежде всего, Джордано да Пиза сумел привить латинские модели проповеди на итальянской почве и сделать богатейшее наследие латинских *Artes praedicandi* достоянием итальянской культуры. Новый тип проповеди, обозначаемый в *Artes praedicandi* как «современный», распространился теперь и в Италии, что представляется вполне закономерным, поскольку он отражал новый этап развития богословской мысли, с одной стороны, и изменение сознания городского общества, с другой. Вместе с тем и сама латинская проповедь претерпела существенные изменения, как на уровне содержания, так и с точки зрения своей структуры. Творчество Джордано да Пиза как нельзя лучше демонстрирует этот двоякий процесс: с одной стороны, ориентация итальянской проповеди на латинские образцы, а с другой, преодоление латинского влияния и поиск самостоятельных путей с целью сделать проповедь мощным инструментом влияния на общественное мнение. Развивающееся и обогащающееся общество городских коммун столкнулось с целым рядом дотоле не известных ему нравственных проблем, и в этой связи переход на всем понятный народный язык и упрощение виртуозно структурированной «современной» проповеди схоластического типа, в которой конкретная проблема решалась с помощью логического анализа, стал исключительно важным шагом.

Формирование Джордано да Пиза как проповедника в полной мере отражает процесс перехода от латинской «ученой» проповеди – читаемой в университетах или в особых школах (*studia*) и предназначенной, строго говоря, для специалистов, – к проповеди на родном языке – произносимой в церквях и на площадях и обращенной к

широкой, часто неоднородной аудитории с целью воздействия на нее в определенном направлении. Уникальность опыта Джордано да Пиза как раз и заключается в органичном соединении двух культур, двух языков, двух проповеднических установок, теоретической и практической, которые до и после него были разделены.

В своих проповедях Джордано да Пиза, разумеется, следовал установкам, заданным в известных трактатах, посвященных проповеди, такими учителями этого искусства, как Алан Лилльский, Гийом Овернский, Иаков Витрийский, Гумберт Романский и другие. Джордано также пользовался пособиями, предназначенными для проповедников в Средние века: глоссами, сборниками цитат, проповедей, житий святых, примеров. Почти каждое сравнение, метафора, пример, упоминание о святых в проповедях Джордано восходит к одному из таких сборников. Из проповедей Джордано явствует также, что их автору была знакома и светская культура: он ссылается на Вегеция, цитирует Орозия, Овидия; нельзя исключать его знакомства, хотя бы опосредованного и поверхностного, с рыцарскими романами. И все это богатство многообразных знаний, гармонично оркестрованное и организованное в соответствии с довольно сложными предписаниями *Artes praedicandi*, было предложено неоднородной городской аудитории, часто невежественной и несравнимо душевно и духовно.

Несомненная заслуга Джордано да Пиза заключается в том, что он сумел завоевать эту аудиторию, смог обращаться к ней на том языке, который был ей понятен, говорить с ней о вещах, ей интересных, не отступая при этом от своей главной цели. А цель эта была двоякой – распространить христианское учение, сделать его близким, понятным, жизненно необходимым, с одной стороны, и научить этике личного и общественного поведения, с другой. Несомненно, Джордано да Пиза был хорошо знаком с идущей из античности и зафиксированной в сочинении Августина «О христианском учении» теорией публичного выступления, в которой учитывалось кто говорит, где, когда, почему, как и перед кем. Ему были известны и рекомендации средневековых авторитетов в искусстве проповеди обращаться к каждой категории слушателей по-своему (Гийом Овернский) – проповеди *ad statum* – или приспосабливать проповедь к обстоятельствам (Алан Лилльский, Иаков Витрийский). Но Джордано пошел гораздо дальше: он не просто пытается учесть общий уровень своих слушателей, но вникает в их конкретные интересы, в профессиональные проблемы, ведь он имел дело с представителями различных ремесел, с городской буржуазией, часто поглощенной исключительно экономическими интересами и не всегда благочестивой. Итальянская исследовательница его творчества Ч. Яннелла

проанализировала «профессиональный состав» аудитории Джордано⁴. Оказалось, что в своих проповедях Джордано упоминает следующие категории (и, как правило, не просто упоминает, а говорит о связи их профессиональной деятельности с христианской нравственностью): судьи и адвокаты, врачи, ремесленники, купцы, ростовщики, мошенники, жонглеры, проститутки. И всех их Джордано стремится сделать единым христианским обществом, своеобразным «градом Божиим», одним телом, глава которого Христос. Христианская идея единства приобретает у Джордано общественный характер, трактуется в смысле взаимопомощи членов одной коммуны – и в этом несомненное новаторство проповедника, не побоявшегося свести богословские положения на уровень «коммунальных» интересов.

При всем богатстве и разнообразии проповедей Джордано их главной темой остается грех и покаяние как средство преодоления греха. Подобно древним учителям Церкви, а также средневековым религиозным писателям, Джордано анализирует грех в его сущности, причинах, проявлениях, в его влиянии на душу и в его страшных последствиях, т.е. теоретически и практически. Характерная особенность проповеднического стиля Джордано заключается в том, что даже говоря о сугубо концептуальных вещах или углубляясь в аллегорические толкования, он никогда не забывает о своих слушателях, о конкретных людях, внимающих его словам, поэтому он так часто и легко меняет регистры своей речи – явление, отсутствующее в латинских проповедях, выдержанных в одном стиле. Анализ конкретных грехов – жадности, страсти к наживе, гордости, мести – показывает, что Джордано чуток к процессам, происходящим в современном ему обществе (так, он не призывает к бедности, но говорит о праведном и неправедном богатстве). Ревнитель общественного блага, желающий видеть свою паству гражданами единого града Божия, Джордано сосредоточивает внимание, прежде всего, на тех грехах, которые препятствуют объединению, мирному сосуществованию людей, не говоря уже о взаимной любви. Разговор о добродетелях также приобретает у Джордано социальный оттенок, выливается в заботу об общественном благе, о взаимопомощи членов коммуны.

В целом анализ тем проповедей Джордано и способа их интерпретации показывает, что Джордано, не отступая существенным образом от традиции, довольно умело приспособляет общеподобословские топоры к аудитории, с которой он имеет дело. Знаток человеческой психологии, а также многогранной и динамичной жизни торгового города, он стремится воспитать своих слушателей в христианском духе, учитывая при этом дух

⁴ C. Iannella. *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*. Pisa: ETS, 1999.

времени и пытаюсь не слишком противоречить ему, в частности, ради успеха своего проповеднического дела. Никогда ранее городская жизнь столь решительно не врывалась в проповедь, как это происходит у Джордано да Пиза.

Что касается структуры проповедей Джордано, то и тут, следуя традиции, зафиксированной в многочисленных средневековых *Artes praedicandi*, он не воспроизводит ее полностью, а трансформирует в соответствии с возможностями восприятия слушателей. Джордано ориентируется на так называемую «современную» проповедь, где имеет место деление темы. В проповеди Джордано присутствуют все необходимые составные части, обозначенные как обязательные в *Artes praedicandi*: тема (thema), вступление (introductio), основная часть с делением (divisio) и членением (distinctiones), заключение (clausio). Протема (prothema), содержащая рассуждения, вытекающие из темы или трактующая перекликающуюся с тематической фразу из Священного Писания, а также молитву, у Джордано отсутствует, в соответствии с установками доминиканских учителей проповеди (например, Гумберта Романского), считавших эту часть необязательной для проповеди мирянам. Весьма редко встречается у Джордано и еще один структурный элемент проповеди, а именно вторичное деление (subdivisio), при котором делению подвергается цитата, приводимая в подтверждение одного из членов проповеди, или сам член проповеди (элемент, характерный для университетской проповеди). Джордано также очень редко прибегает к согласованию цитат, искусству, великим мастером которого был Антоний Падуанский.

По своему строению проповеди Джордано выглядят двойственно. С одной стороны, их схема весьма четко задается во вступлении, она отличается строгостью и продуманностью каждого пункта; при чем если критерии членения не всегда очевидны, будучи лишь обозначенными, они становятся понятными по мере их раскрытия. Но, с другой стороны, чаще всего план не осуществляется до конца, отдельные его элементы опускаются без объяснения причин. Скорее всего, такой результат вытекает из противоречия между схоластическим образованием, в силу которого Джордано чувствует себя обязанным следовать предписываемым правилам структурирования проповеди, и ориентацией на публику, для значительной части которой могло быть непросто воспринимать такие «тонкости». И это не недостаток проповедей Джордано, а, напротив, их преимущество, хотя еще и не всегда сбалансированно представленное, поскольку он делал на этом пути лишь первые шаги. Отметим, что аналогичный процесс

трансформации позднесредневековой проповеди происходил более или менее повсеместно⁵.

Развитие темы осуществляется в проповедях Джордано да Пиза не только на уровне структурного членения, когда каждое положение раскрывается через ряд *причин* (*rationes*) – один из вариантов предписываемого поэтиками распространения (*dilatatio*), – но и с помощью риторических приемов, организующих повествование в рамках отдельных структурных элементов проповеди. Главными среди них являются сравнение, антитеза, пример (другие варианты *dilatatio*), т.е. из всего множества приемов (а, скажем, Томас Уэльский перечисляет их более двух десятков) Джордано останавливается только на самых наглядных, лучше всего служащих цели убеждения. Джордано – мастер сравнения. К этому приему он прибегает постоянно, именно через сравнения он вводит в свои проповеди многообразные сведения, относящиеся к разным областям знания, а также к повседневной жизни. С одной стороны, он очевидным образом прибегает к общеизвестным пособиям, служившим источником для сравнений и метафор. С другой же, он использует собственные наблюдения над действительностью, и такие сравнения наиболее интересны и оригинальны. Иногда они настолько развернуты, что приобретают характер самостоятельных повествовательных отрывков.

Другой троп, нередко связанный у Джордано со сравнением, это противопоставление, антитеза. К нему часто прибегают религиозные писатели в силу его простоты и убедительности. Для Джордано антитеза является удобным приемом, помогающим наиболее объемно представить свою мысль, побудить своих слушателей через противоположность осознать то, о чем он говорит. Его противопоставления вполне традиционны; если у мистиков они имеют тенденцию перерастать в оксюморон, то у Джордано они вполне предсказуемы и не производят эффекта неожиданности, «потрясения».

Тенденция к противопоставлению проявляется у Джордано и в пристрастии к воображаемым диалогам со слушателями, когда на какое-либо высказывание проповедника слушатель выдвигает либо противоположное мнение, либо задает вопрос, нацеленный на опровержение этого высказывания. Такие диалоги построены на вопросах-ответах, а сами вопросы являются частью гипотетических периодов. Вовлекая слушателей в беседу, стимулируя их обдумывать то или иное положение, Джордано стремится добиться максимального внимания к тому, что он говорит. Кроме того, такие диалоги

⁵ H. Martin. *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du moyen âge (1350-1520)*. Paris : Les Ed. du Cerf, 1988.

заметно оживляют и драматизируют проповедь, которая может быть не всегда простой для восприятия широкой публикой.

Джордано да Пиза использует и такой способ развития мысли, как пример (exemplum). Граница между сравнением и примером у Джордано, как и у его современников в целом, довольно зыбкая. Строго говоря, любой повествовательный материал, могущий послужить для назидания, используется Джордано как пример. Проповедник никогда не забывает о своей главной цели убеждения и не поддается искушению злоупотреблять этим приемом, используя пример ради примера. Во-первых, количество примеров в его проповедях ограничено, оно не идет ни в какое сравнение с изобилием примеров в «Зерцале истинного покаяния» Якопо Пассаванти или в трактатах Доменико Кавальки. Во-вторых, Джордано, как правило, сокращает и упрощает заимствованные примеры, отказывается от «красот стиля», затрудняющих восприятие рассказанной истории; порой придает примеру фольклорные черты или использует сниженно-разговорные модели его построения. Его примеры отличаются краткостью, яркостью, убедительностью. Опуская детали, Джордано сосредоточивается на главном.

В целом стиль проповедей Джордано да Пиза умеренный, средний, не претендующий на «красоты». Как это ни покажется странным, новаторство Джордано заключается, прежде всего, в утилитарном подходе к проповеди: он не стремится поразить своих слушателей изощренными риторическими приемами, которые они, наверно, в своем большинстве и не смогли бы оценить; избегает живописных образов, ярких метафор, отдавая предпочтение простым тропам, служащим целям объяснения, а порой и упрощения сложных богословских идей, а также назидания, таким, как сравнение, антитеза, пример. И, похоже, этот расчет оказался правильным: его проповеди собирали много народу, тщательно записывались и, судя по всему, ценились его слушателями.

Активный пропагандист доминиканских идей, верный ученик своих наставников по доминиканскому ордену, Джордано да Пиза обладал несомненным популяризаторским талантом, при этом личный элемент в его проповедях выражен довольно слабо. Его безусловная заслуга заключалась в приобщении широкой аудитории к богатству средневековой богословской мысли и христианской нравственности, преподанной в доступном для восприятия виде и на родном языке. Джордано да Пиза проложил дорогу для многочисленных проповедников, которые обращались к своим соотечественникам на родном языке, расширяя тем самым возможности жанра проповеди и способствуя росту его влияния на общественную жизнь.

Во ВТОРОЙ ГЛАВЕ, «Бернардино да Сиена. Реформирование средневековой проповеди», анализируется творческое наследие францисканского проповедника

Бернардино да Сиена (1380-1444), знаменующее собой новый этап в развитии средневековой проповеди. Необычность творческого метода Бернардино поражала уже его современников. Во всех сохранившихся отзывах о нем отмечается новизна его манеры проповедовать, умение овладеть вниманием аудитории, реформирование предшествующей традиции.

Приоритетом для Бернардино становится забота об аудитории, близость к ней, что постепенно приводит к радикальному изменению понимания самой проповеди. Традиционно проповедь представляла собой толкование отрывка из Евангелия, читаемого во время Литургии. Бернардино отступает от этого правила. Во вступлении к своему латинскому трактату «О вечном евангелии» («De evangelio aeterno») он предлагает обоснование нового метода свободной проповеди, не зависимой от евангельского чтения, а исходящей из пользы для слушателей. Он отказывается от толкования Священного Писания и тем самым от богословского подхода к проповеди в пользу доверительного разговора о конкретных проблемах своих слушателей. Францисканское предписание (зафиксированное в *Правиле, Regula bullata*, Ордена) говорить о пороках и добродетелях, о наказании и славе, Бернардино умело приспосабливает к анализу повседневной жизни внимающей ему аудитории. И в этом он идет значительно дальше всех своих предшественников.

Если у Джордано да Пиза, при всех его попытках учитывать повседневную жизнь, на первом месте оставалась «вневременная» борьба с греховностью падшей человеческой природы, то у Бернардино грех приобретает конкретные исторические черты. Проповедник внимательно вникает в особенности и проблемы повседневной жизни – семейной, общественной, экономической – и предлагает конкретные решения с точки зрения христианской нравственности. Он обращается к личности своего современника; он готов отступить от правил и взглянуть на конкретных людей, внимающих ему. Бернардино не грозит, как Джордано да Пиза и многие другие средневековые проповедники, Страшным Судом и загробным воздаянием, но говорит о способах исправить недолжное положение дел. Неслучайно, что результатом его проповедей было принятие целого ряда законов: против употребления ругательств и проклятий, против содомии, против азартных игр, против ростовщичества, против чрезмерного приданого, против роскошной одежды, в том числе шелковых нарядов, против безделья. Для него важна не буква Евангелия, а его смысл, «сердцевина» («midolla»), как скажет он в XXVIII проповеди флорентийского цикла 1424 г., отмежевываясь от тех, кто следует лишь букве Писания.

Такой подход к пониманию цели и задач проповеди предоставлял проповеднику большую свободу в выборе тем и в их трактовке. И в самом деле, Бернардино да Сиена вводит в свои проповеди темы, не вполне характерные для этого жанра, и развивает их нетрадиционным способом. Безусловно непривычной, если не сказать, сенсационной, была та свобода, с которой он говорил в своих проповедях о браке и вопросах семейной этики. Бернардино первым считал возможным столь откровенно говорить об отношениях мужчины и женщины в браке и вне его. Свой долг Бернардино видит в нарушении традиционного молчания на эту тему и в просвещении своей паствы. Особое место занимает в проповедях Бернардино тема женщины в семье, в доме. В своей знаменитой проповеди XIX из сиенского цикла «О том, как муж должен любить жену, а жена мужа» Бернардино обозначает позицию женщины как самостоятельную и равноценную мужской: она хозяйка дома, устроительница семейной жизни, хранительница очага. Его «реабилитация» женщин стала новым этапом интерпретации этой темы в проповедях.

Подобное восприятие роли женщины вполне соответствует представлениям той купеческой среды, для которой и предназначались в значительной мере проповеди Бернардино. Развитие городов и рост торговли в первой половине XV в. способствовали изменению городского сознания, в частности, влияли на представления о роли женщины. Если прежде в городской и дидактической литературе преобладали ходульные отрицательные высказывания о женщинах, то уже в первой половине XV в. взгляд на женщину меняется: хулильные мотивы, как правило, схематичные и абстрактные, отступают на второй план, а на первое место выдвигается конкретный анализ роли женщины в обществе. Поэтому неудивительно, что взгляды Бернардино перекликаются с идеями, изложенными в «Книге о семье» Л.Б. Альберти. Так постепенно новая идеология оказывала влияние даже на такие «консервативные» литературные жанры, как проповедь.

Другой темой, прочно вошедшей в проповедь, становится политика, ранее занимавшая в ней периферийное место. Вместе с тем, касаясь в своих проповедях политики, Бернардино продолжает оставаться проповедником, и не становится политиком. Он никогда не дает конкретных политических советов, все его рекомендации, касающиеся политических ситуаций, лежат в сфере нравственности. Участвуя в процессе примирения горожан, он заботится, прежде всего, об умиротворении их душ, а уже затем добивается установления мира между враждующими партиями. Вместе с тем внимание к этой сфере со стороны Бернардино, его готовность не обходить молчанием назревшие политические конфликты, а вникать в их суть и предлагать их христианское решение свидетельствуют о его открытости к возникающим в современном ему обществе проблемам.

Бернардино вводит в проповедь «экономическую» тему. Он не просто осуждает обман в торговле и ростовщичество, подобно всем средневековым проповедникам, но развернуто говорит о вещах, необходимых, по его мнению, для экономического процветания коммуны. Впервые общественное благо, *bone comune*, рассматривается не только с точки зрения христианской нравственности, но и с точки зрения экономической целесообразности. Так, проповедник считает, что для коммуны необходимо импортировать товары из других стран, научиться их хранить и перерабатывать (например, шерсть в полотно). Его рассуждения на эту тему выглядят как отрывок из экономического трактата, а не как проповедь.

Оригинальность проповеднического метода Бернардино да Сиена заключается, главным образом, в его сознательной установке на «простоту» и «ясность». Он стремится свести до минимума дистанцию, традиционно разделявшую проповедника и его аудиторию. Иногда создается впечатление, что он хочет смешаться со своими слушателями, как бы стать одним из них: он по-братски общается с ними, не боясь нарушить торжественности проповеди или благоговейного отношения к своему сану. Он постоянно обращается к своим слушателям, причем не только ко всем, что естественно для проповеди, но и к отдельным людям. Он не боится прервать свою речь и призвать к порядку тех, кто не соответствует высокому статусу идеального слушателя: к заснувшим или разговаривающим женщинам, к шумящим детям, к лицам, уходящим в середине проповеди.

Наряду с этим Бернардино, как никто другой, требователен к своим слушателям. Он говорит о необходимости внимательно воспринимать и усваивать слова проповедника и создает целую теорию взаимосвязи проповедника и прихожанина. Успех проповеди зависит не только от проповедника, но и от слушателя; в некотором смысле, оба они участники одного общего дела, стремятся к одной цели. Поэтому Бернардино так «фамильярен» со своей аудиторией; он вовсе не заигрывает с ней, но понимает необходимость завоевать ее доверие, убедить ее в единстве их задач. Для этой цели он нередко говорит о себе или о том, что составляет повседневную жизнь слушателей. Он может сообщить о своем плохом самочувствии или об успехе своей проповеди в другом городе, пожаловаться на собственные трудности или рассказать о каком-нибудь своем путешествии и о том, что он видел интересного. Он посвящает сиенцев в подробности своих переговоров с городскими властями и держит их в курсе своих намерений, подчеркивая общность интересов. Одновременно Бернардино апеллирует к опыту тех людей, которые ему внимают, прежде всего, женщин, приводя аналогии из хозяйственной жизни или давая полезные советы: так, он рекомендует женщине, которой

нужно приготовить мясо к обеду, купить его накануне, утром вымыть, отварить, снять пену и оставить стоять, затем одеться и пойти на проповедь, а по возвращении разогреть мясо (проповедь IV сиенского цикла 1427 г.).

Как правило, у средневековых проповедников личный аспект почти совсем отсутствовал; а Бернардино очевидным образом стремится перевести официальную проповедь в русло дружеской беседы, в которой важна роль каждого из участников. При этом образ проповедника нисколько не снижается; проповедник продолжает оставаться толкователем Священного Писания, учителем жизни, но вместе с тем он становится и другом, добрым наставником, вникающим в проблемы тех людей, с которыми он имеет дело, и ради их пользы готовым отступить от шаблонов.

Бернардино не сразу достиг той свободы в построении проповеди, которая удивляла его современников. Свобода эта была относительной, потому что в целом он опирался на те же самые предписания, что и его предшественники, но не буквально и ученически, а творчески, используя лишь то, что отвечало его целям, и отменяя те правила, которые препятствовали им. Итальянская исследовательница Дж.Ф. Мелли проанализировала флорентийские великопостные циклы проповедей Бернардино 1424 и 1425 гг. и сопоставила их с сиенским циклом 1427 г.⁶ Она продемонстрировала, как постепенно Бернардино отходит от «ученых» элементов, от сложности структуры, от красот стиля и движется в направлении большей простоты и функциональности проповеди. Он неоднократно формулировал свое понимание того, как должна быть построена проповедь: без литературной экзегезы, интеллектуальной игры, жонглирования смыслами; главное – практическое применение евангельского слова с учетом исторического контекста и состояния душ слушающих.

Отказ от ученого стиля сопровождался у Бернардино отходом от евангельского текста и обращением к насущным нравственным проблемам. Если в проповедях 1424 г. еще иногда присутствует евангельская «тема» (стих из Евангелия, положенный в основу проповеди), хотя и нерегулярно, и в неподходящем месте – в конце проповеди, а не в начале, как это предписывается правилами, то годом позже Бернардино полностью отказывается от нее. Он предпочитает сам выбирать стихи из Псалтири, наиболее подходящие для решения той нравственной проблемы, о которой он собирается говорить. Он решительно отказывается от излишней сложности и искусственности построения проповеди и останавливается на более простом и естественном варианте, не

⁶ G.F. Melli. *Bernardino da Siena. I quaresimali fiorentini del 1424-25* // La Rassegna della letteratura italiana. 1973. N 3. P. 565-584.

затрудняющем понимание содержания. Предметом его особой заботы становится процесс запоминания слушателями перечислений, которыми изобилуют его проповеди. В частности, он предлагает особые мнемонические правила.

Независимость Бернардино сказывается и в том, что он менее привязан к предназначенным для проповедников пособиям. Скажем, у Джордано да Пиза почти каждый образ, сравнение, пример можно возвести к соответствующему источнику. Джордано очевидным образом стремился внедрить латинский репертуар в народную проповедь и показать свое владение правилами построения проповеди. У Бернардино да Сиена ситуация иная: во-первых, у него гораздо меньше сравнений и примеров, во-вторых, они более самостоятельны. Ткань его проповеди прозрачнее и легче. Если он приводит сравнение, то главная его забота, чтобы оно было понятно и помогло раскрытию его мысли. Многие из них взяты из хозяйственной сферы, некоторые находятся на грани комического; так, например, непрочность земного счастья демонстрируется через сравнение с человеком, наслаждающимся вкусной лазаньей, в которую вдруг попадает муха.

Другой прием, к которому неизменно прибегали проповедники (в трактате псевдо-Бонавентуры он указан как одно из самых простых способов *dilatatio*, распространения), пример (*exemplum*), также испытывает у Бернардино существенную трансформацию. Хотя Бернардино нередко повторяет в своих проповедях, что для каждого положения он будет рассматривать его «смысл, авторитеты и примеры» («la ragione, l'autorità e l'esempio»), вполне в русле рекомендаций *Artes praedicandi*, на самом деле, примеров у него не так много. Большинство его примеров можно отнести к типу исторических, т.е. взятых из далекого или недавнего исторического прошлого. Меняется и способ введения примера в проповедь: вводные формулы значительно редуцируются («вот пример» или просто «пример», «еще пример») или приобретают «личный» характер («Да, я хочу рассказать вам о том, что случилось некогда в ...» или «О, я вспоминаю...»). Сам пример имеет тенденцию сливаться с текстом проповеди и по стилю, сохраняя разговорный характер, приближаясь к краткой занятной новелле или распространенной пословице. По мнению К. Делькорно, пример в проповедях Бернардино отражает общий процесс секуляризации «священной риторики»⁷. Характерно, что в приводимых Бернардино примерах критерий пользы часто сосуществует с критерием удовольствия, что сближает пример с факетией.

⁷ C. Delcorno. *L'«exemplum» nella predicazione di Bernardino da Siena // Bernardino predicatore nella società del suo tempo*. Todi: Accademia Tudertina, 1976. P. 107.

Но, пожалуй, самой существенной характеристикой проповеднического стиля Бернардино да Сиена является его повышенная экспрессивность, эмоциональность, театральность. Порой создается впечатление, что Бернардино «разыгрывает» свои проповеди перед слушателями (здесь намечаются связи проповеди с так называемыми священными представлениями); он действительно выступает как жонглер – и даже в более узком, «профессиональном» смысле, чем это предписывалось. Он постоянно прибегает к жестам (один из них – протягивать к слушателям табличку с инициалами имени Иисуса), мимике, звукоподражанию и красноречивым паузам, т.е. использует всевозможные средства «наглядного» представления материала. Проповеди Бернардино изобилуют восклицаниями (Doh! Oooh! Ouh! Uuh! Oimnè!), патетическими обращениями, эмоциональными повторами, экспрессивными параллелизмами и эллиптическими конструкциями, ускоряющими ритм фразы и приближающими ее к разговорному варианту. Темпераментная манера проповедника-францисканца не могла не зажечь инертную толпу и не заставить ее участвовать на протяжении нескольких часов в предлагаемом ей действе.

Роль Бернардино да Сиена в реформировании средневековой проповеди, безусловно, велика. Ему удалось, сохраняя ее основные темы и структурные элементы, творчески изменять их в зависимости от стоящей перед ним цели; а цель эта была всегда одна и та же: проанализировать с точки зрения христианской нравственности ту проблему или аспект повседневной жизни его слушателей, которые представлялись ему наиболее актуальными. Ради успешного осуществления поставленной задачи Бернардино смело отступает от освященных традицией правил, даже от столь существенного, как интерпретация евангельского стиха, читаемого за Литургией. Его тезис о «вечном евангелии» необычен и смел, и приходится только удивляться, что он не вызвал вопросов со стороны церковной иерархии. Опыт Бернардино показал, что средневековая проповедь, несмотря на свою искусственность и формализованность, оказалась способной усваивать новые веяния и тенденции, продолжая служить инструментом христианского воспитания. Как литературный жанр она стала более гибкой, открытой для влияния со стороны других жанров. Дальнейшая история развития проповеди шла по пути, намеченному Бернардино: все более отходя от строгих средневековых канонов, проповедь становилась удобным орудием для достижения задач, поставленных перед собой проповедником.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА, «Джироламо Савонарола. Итоги средневековой проповеди», посвящена заключительному этапу существования средневековой проповеди, связанному с деятельностью одного из самых ярких, противоречивых и не конца понятных

проповедников – Джироламо Савонаролы. Парадоксальным образом фигура доминиканского монаха Джироламо Савонаролы (1452-1498), на протяжении веков привлекавшая к себе внимание современников и потомков, до сих пор остается недостаточно изученной. О Савонароле написано очень много; в последнее десятилетие количество работ, посвященных ему, значительно возросло, что связано в первую очередь с пятисотлетием со дня его гибели. Прошла серия юбилейных семинаров и конференций. Однако, как отметил К. Леонарди, о самом Савонароле говорится относительно мало, в основном пишут об эпохе, о культурно-историческом контексте, о современниках Савонаролы, их отношении к нему и его влиянии на них и на потомков⁸.

В России Савонарола привлекал внимание, прежде всего, историков и культурологов, которых интересовали его социально-политические, религиозные, философские, этические взгляды, его влияние на политическое и экономическое положение Флоренции, а также его место в культуре Возрождения в целом. Именно в этом русле и написаны посвященные Савонароле исследования – начиная с книги Н.А. Осокина «Савонарола и Флоренция», вышедшей во второй половине XIX в., и кончая кандидатской диссертацией Е.П. Тельменко, увидевшей свет в первые годы XXI в.⁹. Полноценный литературоведческий анализ его проповедей до сих пор не предпринимался – возможно, потому, что личность Савонаролы настолько оригинальна, неповторима и во многих аспектах необъяснима, что попытки понять ее приобретают первостепенную важность.

Действительно, в связи с Савонаролой возникает немало недоумений, которые смущали его современников и которые не до конца разрешены и сегодня. Феноменальное соединение в одной личности монаха и политика, мистика и практика, пророка и общественного деятеля остается загадкой и по сей день. Вступив в возрасте двадцати двух лет в доминиканский орден, Савонарола в течение семи лет трудится в монастырской тиши: он изучает Священное Писание и святоотеческую литературу, обучает новичков, размышляет о судьбах Церкви. Несомненно, его главным делом была молитва. То, какое место он отводил ей в жизни христианина, как прочно она слилась с его собственным сердцем, становится ясным из его трактатов о молитве, а также из постоянных упоминаний о ней в проповедях. Все биографы говорят о долгих часах, проводимых Савонаролой в молитве. Его аскетизм, сила веры и внутреннее горение производили глубокое впечатление на его современников. Так, на капитуле доминиканцев в Реждо

⁸ C. Leonardi. *Il problema Savonarola. A conclusione di un convegno* // Studi Savonaroliani. Verso il V centenario. 1996. P. 320.

⁹ Е.П. Тельменко. *Религиозно-философские и социально-этические аспекты проповеднической деятельности Джироламо Савонаролы и их влияние на флорентийское общество конца XV в.* Дисс. канд. исторических наук. Ставрополь, 2003.

личность Савонаролы поразила Пико делла Мирандола, и впоследствии он способствовал его переводу во Флоренцию.

Когда Савонарола становится настоятелем флорентийского монастыря Сан Марко, его главные усилия сосредоточиваются на устройении подлинной монашеской жизни его насельников. Он значительно устрожает устав монастырской жизни, настаивает на почти полном отказе от собственности, ревностно следит за исполнением монашеских обетов и приближении монастырской жизни к евангельскому образцу. Он мечтал о строительстве нового небольшого здания монастыря, расположенного за городом, своего рода скита, где можно было бы вести более интенсивную монашескую жизнь, чем в центре большого города. Монашеская жизнь была для Савонаролы не просто идеалом, а, похоже, единственно правильным христианским выбором; во всяком случае, он пытался внедрить ее принципы не только среди братии монастыря Сан Марко, но и среди всех флорентийцев. И, удивительным образом, ему почти удалось это.

Хотя и на короткое время – менее чем на четыре года – Савонарола создал теократическую республику, град Божий, глава которого Христос. И здесь проявились его выдающиеся политические способности. Подготовка к этому процессу совпадает с началом проповеднической деятельности Савонаролы во Флоренции. Вновь и вновь обращается он в проповедях к теме государственного устройства, настойчиво убеждая своих слушателей в необходимости и спасительности демократического пути. От общих рассуждений о недостатках единоличного правления (главный из них – полная зависимость граждан от характера правителя) он переходит к конкретным обвинениям в адрес тирана. Когда же смерть Лоренцо Медичи в 1494 г. и последовавшее вскоре за ней бегство из Флоренции его наследника Пьеро в связи с вступлением в нее войска Карла VIII резко изменили политическую ситуацию, Савонарола, как ловкий политик, воспользовался создавшимся положением дел для проведения в жизнь давно лелеемых им планов общественного устройства. Все политические преобразования первоначально излагаются им в проповедях, принятию каждого закона, как правило, также предшествует проповедь Савонаролы на соответствующую тему. Опыт политической деятельности Савонаролы обобщен в его «Трактате об управлении городом Флоренцией» (*«Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze»*, 1498), который высоко оценивали Макьявелли и Гвиччардини. В нем Савонарола объясняет, почему республиканское правление является оптимальным для Флоренции, и мотивирует неприемлемость тирании как государственного устройства. Он анализирует нравственные качества тиранов, которые исключают возможность справедливого и добродетельного правления.

Основными принципами теократической республики Савонарола провозглашает смирение, милосердие и простоту. При этом он выступает решительно против участия клира в политической деятельности, вмешательства Церкви в дела управления государством. Вероятно, он считал, что сам он не оказывает влияния, если не сказать давления, на принятие политических решений, а занимается лишь исправлением нравов. Однако нельзя не признать, что многие пассажи в его проповедях скорее походят на политические речи, чем собственно на проповеди. Его указания носят предельно конкретный характер и часто касаются дел, относящихся к политике, а не к сфере нравственности, даже если Савонарола и пытается связать эти две области.

Еще один парадокс, связанный с Савонаролой, это сосуществование мистического дара и сугубого практицизма. Рассуждения Савонаролы о молитве и о любви к Богу, безусловно, вписываются в средневековую традицию мистической литературы. Соединение души с Богом в молитве и в созерцании, стяжание благодати посредством смиренного призывания Иисусова имени – таковы характерные мистические мотивы, постоянно повторяющиеся у Савонаролы. А его слова об умной молитве в «Трактате об умной молитве» (*«Trattato della orazione mentale»*) приоткрывают его собственный молитвенный опыт.

Отстаивая свою точку зрения перед сторонниками внешней обрядности, Савонарола говорит о том, что когда ревность оскудела, стали вводиться многочисленные обряды для врачевания душ, подобно тому, как при легкой болезни врачи предписывают мало лекарств, а при тяжелой – много. Цель же внешнего культа и устной молитвы – привести христиан к внутреннему культу и умной молитве. Условиями истинной молитвы Савонарола считает безмолвие и уединение.

И вместе с тем Савонарола сугубо практичен. Он умело использует создавшуюся после бегства Пьеро Медичи из Флоренции ситуацию для осуществления своих планов. Его переговоры с Карлом VIII, результатом которых было заключение договора о дружбе между королем Франции и флорентийской республикой, свидетельствуют о недюжинных дипломатических способностях Савонаролы. Савонарола стимулирует принятие нужных, с его точки зрения, законов (о выборах, против азартных игр, против содомии и других). Ему удается изменить не только политический строй Флоренции, но и образ жизни флорентийцев. Известно, что под влиянием его проповедей многие юноши из знатных семей принимали монашество, женщины стали скромнее одеваться, многие щедро творили милостыню, усиленно молились, изучали Священное Писание. Были организованы особые объединения детей (*fanciulli*), помогавших Савонароле в его деятельности и в распространении его идей: например, они участвовали в «сожжении

суеты», в изгнании проституток с городских улиц. Пытался Савонарола создать аналогичные «женские» общества, но это предприятие, как слишком смелое и нетрадиционное, ему не удалось. Савонарола справедливо усматривал опасность для христианского образа жизни в ежегодных карнавалах, носивших языческий характер и отличавшихся разнузданностью. Поскольку флорентийцы были к ним очень привязаны, то их отмена могла бы вызвать всеобщее недовольство. Савонарола же смог преобразовать карнавал в религиозное празднество, сохранив нечто от прежней формы – процессии, распевание песен. Но теперь распевались не светские песни, а религиозные гимны: вместо песен Лоренцо Медичи звучали лауды, сочиненные Савонаролой. Кульминационным моментом этих празднеств стало «сожжение суеты» – карнавальных атрибутов, роскошной одежды, а также ряда книг и картин. В этих акциях погибли и некоторые произведения искусства, например, одно из полотен Боттичелли, но надо помнить, что инициатива их уничтожения принадлежала их создателям, а не Савонароле. Как настоятель монастыря Сан Марко Савонарола также проявил немалые практические способности: он добился отделения своего монастыря от Ломбардской конгрегации, организовал в нем изучение живописи, скульптуры, архитектуры, наладил переписывание рукописей и украшение их миниатюрами. При чем это было сделано не только из любви к искусству, но и ради зарабатывания средств для жизни, так как Савонарола неукоснительно следил за соблюдением обета нищеты и распродал немалое имущество и земли, принадлежавшие ранее монастырю.

Наиболее же острой, болезненной и трудно разрешимой является проблема пророческого дара Савонаролы, и возникающий в этой связи вопрос: кем был Савонарола – пророком, не признанным в своем отечестве, или еретиком, закономерно окончившим жизнь на костре? Сам Савонарола не сомневался в истинности, величии и ответственности своего дара. Он ощущал свое родство с ветхозаветными пророками, и не случайно основные циклы его проповедей посвящены толкованию книг ветхозаветных пророков – Аггея, Амоса, Захарии, Иезекииля, Михея. Перу Савонаролы принадлежит также теоретический трактат «Диалог об истинности пророчеств» (*«Dialogus de veritate prophetica»*), в котором он исследует феноменологию пророческого статуса в целом, а также предлагает апологию собственного пророческого дара. В целом его рассуждения о пророчествах не выходят за рамки томистских представлений, не считая некоторых пунктов. Так, в отличие от Фомы Аквинского, Савонарола не считает, что пророчество должно подтверждаться чудом; скорее, оно проверяется делами, развитием событий. Вообще, его представления о пророчестве и, прежде всего, о пророке, выше, чем у Фомы, что, несомненно, связано с собственным статусом пророка, за который Савонарола очень

держался. Отказ Савонаролы от своих пророчеств и заявление, что пророческий дух его оставил, вряд ли можно принимать всерьез, так как они были добыты под пытками (впрочем, от своих религиозных и политических взглядов он не отказался и под пытками). Савонарола подчеркивает центральное место пророчеств в человеческой истории, считает его явным знаком божественного промысла о человеке. Пророк призван передавать божественное сообщение, но, будучи сам человеком, он несовершенен по сравнению с Божиим совершенством. Таким образом, из-за человеческого несовершенства пророчество может меняться.

Еще одно существенное различие в трактовке пророчества Фомай Аквинским и Савонаролой заключается в том, что рассуждения Фомы носили чисто теоретический характер, тогда как для Савонаролы весьма остро стоял вопрос осуществления пророчества, его проверки действительностью. Само название диалога указывает на то, что тема ложного пророчества волновала его автора. Фома же лишь вскользь упоминает о возможности ошибки пророчества: оно может быть ложным, когда относится к событиям, которые по той или иной причине не произошли, и таким образом пророчество не сбылось. Фома говорит также о возможности дьявольского внушения; хотя, отмечает он, иногда и такого рода пророчества могут сбыться, если это угодно Богу. В истинности и необходимости собственной пророческой деятельности Савонарола не сомневается – в отличие от многих своих современников, которых смущали его постоянные заявления о том, что все предсказанное им и открытое ему в видениях исходит непосредственно от Бога и потому всему сказанному им следует непреложно верить.

Вера в истинность пророчеств Савонаролы – его собственная и его современников – поддерживалась тем, что многие его пророчества сбывались. Особенно поразили всех предсказанные им три смерти – Лоренцо Медичи, папы Римского и неаполитанского короля. Сбывались и более частные предсказания, так, Филипп Коммин, бывший французским послом в Венеции и знавший Савонаролу, пишет в своих «Мемуарах» о том, что ряд предсказаний Савонаролы относительно него сбылся. Что касается предсказаний общего характера, типа нашествия французов и дальнейших успехов французской армии, изгнания Медичи из Флоренции, обновления Церкви, которая прежде должна пройти через серию испытаний, а также предсказания собственной гибели, то здесь можно говорить не столько о пророчествах как таковых, сколько об интуиции и об аналитических способностях Савонаролы. Тем более, что в «Диалоге об истинности пророчеств» он рассматривает свои пророчества то как внушенные ему Богом, то как результат трезвого размышления над окружающим обществом, пороками Церкви и всеобщей порчей нравов, а также над политической ситуацией. Не все пророчества Савонаролы сбывались. Так, его

неоднократные предсказания об обращении неверных, или более конкретно, турок и арабов, которые Савонаролы подавал как исходящие из уст Богородицы, не сбылись.

Пророчества Савонаролы основаны на его собственных видениях и снах, собранных им в «Сборнике откровений» («Compendium rivelationum», 1495), а также неоднократно излагаемых им в проповедях. Поэтому вполне закономерно двойственное отношение к Савонароле, возникшее еще при его жизни и сохранившееся на протяжении столетий. Церковный, а точнее, папский суд признал его еретиком. Многие прижизненные поклонники после его смерти разочаровались в нем или просто отреклись от него от страха (Марсилио Фичино, например, написал письмо в коллегия кардиналов, называя Савонаролу лицемером, а его пророчества ложными). Верные последователи Савонаролы, так называемые «плаксы» («piagnoni»), считали его святым. Интересен также и отзыв Максима Грека, побывавшего во Флоренции и оставившего свои воспоминания о доминиканском проповеднике – «Повесть о Савонароле» («Повесть страшная и достопамятная и о совершенной иноческой жизни»). В ней Максим Грек отмечает, что, хотя Савонарола и был «латинянин по происхождению и по вере», но был исполнен «всякой премудрости и понимания боговдохновенных Писаний и внешней науки, т.е. философии, подвижник великий и украшенный божественной ревностью»¹⁰.

Противоречивость фигуры Савонаролы и нерешенность, если не сказать, неразрешимость, многих связанных с ним проблем поддерживает постоянный интерес к его личности. Тем не менее, она все равно остается недостаточно хорошо изученной, его же проповеди эта участь постигла в еще большей степени. Как правило, их рассматривают как источник наших сведений о самом Савонароле; но как литературный жанр, вписывающийся в многовековую традицию, они серьезно не изучались. Между тем, именно такой взгляд на них позволяет не только проанализировать их с литературоведческой точки зрения, но и открывает возможность новых заключений об их создателе.

Анализ круга тем, затрагиваемых Савонаролой в проповедях, выявляет отступления от традиции, которая была ему прекрасно известна и которой он в немалой мере следовал. Собственно говоря, Савонарола обращается к привычным для проповеди темам, но трактует их иначе, ставит акценты на аспекты, которые обычно не выделялись проповедниками. Поэтому его проповеди создают впечатление сочетания привычного и нового, точнее, привычная тема подается в ином ракурсе и воспринимается как новая. Так, все проповедники говорили об исправлении пороков и о покаянии как необходимом

¹⁰ *Сочинения Максима Грека*. Подготовка текста, перевод и комментарии Д.М. Буланина. Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?... С. 8.

средстве к тому. Савонарола предлагает иной подход: он говорит не просто об исправлении пороков и борьбе с грехами, а о чистоте сердца, и уже как следствии этого, о чистоте жизни. Он постоянно сосредоточивает внимание на внутренней жизни, а не на соблюдении внешних предписаний. Традиционное противопоставление материального и духовного мира приобретает у него принципиальный характер; при чем к материальному, внешнему, он относит и то, что другие проповедники относят к духовному. Внешнее соблюдение христианских обрядов для него является не положительным, а отрицательным фактом, если оно не сопровождается внутренним преобразованием.

Подлинное христианство заключается именно во «внутреннем культе», в чистоте сердца. Цель человеческой жизни, неоднократно заявляет Савонарола, это созерцание первичной истины, Бога, а для этого необходимо не только чистое сердце, но и христианское рвение. Отсюда возникает характерное для Савонаролы противопоставление ревностных (*ferventi*) и равнодушных, «теплохладных» (*tiepidi*) христиан. Последним Савонарола посвящает не одну гневную филиппику. В теплохладности христиан Савонарола видит характерную черту своего времени, и поэтому считает необходимым обличать этот порок, как ранее проповедники обличали ересь. Главными средствами борьбы с этим пороком являются молитва и любовь. О них Савонарола постоянно напоминает своим слушателям. Он призывает их к непрестанной молитве, к молитве внутренней, особо подчеркивая, что молитва устная, «внешняя», нужна лишь как средство достижения «внутренней», умной молитвы. Именно такая молитва очищает сердце и приближает человека к Богу.

Доминиканский проповедник требует от своих слушателей очищения сердца и возвышения ума. Он настойчиво убеждает свою паству постоянно прибегать к молитве, особенно же при затруднениях и смутах («*tribulazioni*»). Он учит флорентийцев всю надежду возлагать на промысел Божий, на Бога, обращаться к Нему, и Он не замедлит с ответом – не устает уверять своих «теплохладных» слушателей Савонарола. Он ставит перед ними и более высокие задачи: не просто просить Бога о помощи в своих делах, но и непрестанно благодарить Его, именно такую молитву считая самой важной и необходимой для всех людей. Далеко не все проповедники столь усердно проповедовали необходимость молитвы; и уж тем более учили искусству молитвы, включая высшие ее стадии – умную молитву. Джордано да Пиза упоминал о молитве редко и вскользь, Бернардино да Сиена говорил о ней чаще, но пытался приспособить понятие молитвы к невысокому духовному уровню своих слушателей. Савонарола же не делает никаких поправок: молитва в ее подлинном, глубинном виде необходима всем без исключения.

Другая тема, постоянно звучащая в проповедях Савонаролы – христианская любовь и единство – также не была новой. Непривычной, как всегда, была высота поставленных задач. Как правило, говоря о любви, проповедники останавливались на ее «практических» аспектах: необходимости примириться с врагами и простить их (чаще всего такие призывы делались в контексте весьма немирной коммунальной жизни); или не обманывать ближнего, не превозноситься над ним, оказывать милость неимущим, так как Господь заповедал любить своего ближнего. Обо всем этом говорит и Савонарола, но в основе его рассуждений лежит христианское представление о любви, ставшее глубоко личным убеждением и опытом. Призывая к миру в контексте политического переустройства Флоренции, Савонарола всегда исходит из христианского понимания любви. В отличие от подавляющего большинства средневековых проповедников, старавшихся приспособливаться к своим слушателям, нередко за счет снижения богословского уровня проповедей и строгости нравственных установок, Савонарола не снижает уровня своих требований в угоду аудитории.

Вполне понятно, что несоответствие предлагаемым образцам побуждает проповедника к обличению грехов своей паствы – этот аспект присутствует у подавляющего большинства проповедников. Традиционно стрелы инвектив направлены на гордецов, сребролюбцев, ростовщиков, немилосердных по отношению к ближнему. Есть эти мотивы и у Савонаролы. Но принципиальное отличие от его собратьев на этом поприще заключается в том, что главным объектом обличения у Савонаролы становится Церковь и ее служители. Здесь, как, впрочем, и в других вопросах, доминиканский монах негибем и нелицеприятен. Общие призывы к обновлению Церкви (*renovatio Ecclesiae*), особенно часто звучащие в цикле проповедей на книги Руфь и Михея, сменяются конкретными инвективами. Савонарола подробно останавливается на не порядках в церковной жизни, говорит о таких грехах служителей Церкви, о каких никогда прежде не говорилось с проповеднической кафедры. Он не боится обличать самого Папу римского, напротив, как глава Церкви тот становится основной мишенью его обличений. Разоблачение недостойных священнослужителей – одна из основных тем в проповедях Савонаролы последних лет. Особенно непримирим Савонарола к порокам церковных иерархов в цикле проповедей на книгу пророка Иезекииля. От заявлений о плачевном состоянии современной ему Церкви Савонарола переходит к конкретным грехам, которым оказываются подверженными самые разные группы служителей Церкви: нарушение обетов бедности и целомудрия, любовь к мирским благам, обман, лицемерие и равнодушие («теплохладность»). Он решительно осуждает систему церковных бенефициев, созданную для финансовой поддержки Церкви, но использовавшуюся

священнослужителями для личного обогащения. Не меньший гнев проповедника вызывает симония, повсеместная в ту эпоху практика купли-продажи церковных должностей.

Но что еще более поражало современников Савонаролы, многие из которых разделяли его взгляды на положение дел в Церкви, это открытое противостояние доминиканца Папе Римскому. Савонарола не просто пренебрегал запретами на проповедь, исходившими от Папы, но и публично объявлял их недействительными, противоречащими воле Божией и продиктованными дьяволом. В последнем цикле проповедей – на книгу Исхода – Савонарола, нарушая папский запрет на публичные выступления, то заявляет, что Папу обманули, неверно представив ему ситуацию, то объявляет еретиком каждого, кто верит в силу папского отлучения. Трагический парадокс этой ситуации заключался в том, что, будучи прав по сути дела, проповедник вел себя неканонически и уподоблялся в этом еретикам.

Совершенно особое место занимает в проповедях Савонаролы политическая тема. Как правило, даже те из проповедников, кто принимал участие в общественной жизни городов, были очень осторожны в своих проповедях и не переходили границу, отделявшую политику от религии. У Савонаролы политика становится содержанием проповедей. Наиболее яркий пример тому – цикл проповедей на книгу пророка Аггея, прочитанный им в ноябре-декабре 1494 г. Это был один из самых драматических моментов в истории Флоренции, когда ее судьба как самостоятельного государства висела на волоске. Изгнание из города Пьеро Медичи, волнения горожан, нашествие французов – все эти события представляли реальную угрозу для существования Флоренции. В такой ситуации Савонарола читает цикл проповедей Рождественского поста. Но, собственно говоря, к теме Рождества Христова и подготовки к нему, эти проповеди имеют лишь косвенное отношение. Зато они вполне соответствуют требованиям политического момента, переживаемого Флоренцией. Савонарола избирает небольшую книгу пророка Аггея в качестве объекта толкования, разумеется, неслучайно. Аггей был пророком возрождения Иерусалима, он призывал к восстановлению Храма и стен Святого города. Савонарола же проповедовал необходимость нравственного возрождения и, как его части, восстановления республики. Савонарола указывает на сходство ситуаций, в которых проповедовали Аггей и он, Савонарола. Ветхозаветный пророк проповедовал после возвращения евреев из Вавилонского плена. Савонарола проповедует после освобождения флорентийцев из плена тирании Медичи. Свою задачу он видит в утверждении нового политического устройства во Флоренции.

Савонарола постоянно указывает на неразрывную связь политики с нравственностью. Его рассуждения на эту тему строятся по следующей схеме: злой человек, погрязший в грехах, несвободен, он раб дьявола, и, следовательно, не может быть хорошим гражданином и служить своему городу. Единственный выход – покаяние, это сквозная тема проповедей Савонаролы. Важным понятием является для Савонаролы *bene comune*, общественное благо. Вслед за Фомой Аквинским о нем говорили, как мы видели выше, многие проповедники. Но Савонарола употребляет его не просто как уже несколько стершийся социально-политический термин, а включает его в нравственно-религиозную перспективу. Подлинная забота об общественном благе возможна лишь тогда, когда человек внутренне обновится, перестанет искать своей выгоды и станет следовать заповедям Божиим. Хороший горожанин должен иметь страх Божий, должен одновременно быть горожанином небесного града, черпать свою мудрость от Бога. Таким образом, только истинный христианин может принести пользу обществу. Политика оказывается приближенной к Царствию Божию. Савонарола не раз напоминает флорентийцам, что подлинный глава их города – Господь, и государство будет сильным, только если в его основании будут лежать нравственные принципы.

Одна из центральных тем в проповедях Савонаролы – это пророческий дар и связанная с ним уникальность собственной миссии. Савонарола считал себя пророком в самом высоком смысле этого слова, т.е. передатчиком воли Божией. Пророк показывает людям, что Господь заботится о них, что существует промысел Божий о мире, и в этом, согласно Савонароле, величайшая польза пророчеств. В его представлении проповедь и пророчество тесно связаны друг с другом. Пророк – избранник Божий, и не исполнять воли Божией он не может, чем бы ему ни грозили люди. Поэтому Савонарола проповедует-пророчествует до последнего. Поскольку известно крайне мало случаев, когда проповедник ощущал себя пророком (в Италии известен пример Буссолари, тексты проповедей которого не сохранились), то, соответственно, и тема пророчества для проповедей не характерна, во всяком случае, в том личном аспекте, как она представлена у Савонаролы: проповедник-пророк возвещает народу божественную истину.

Есть еще одна тема, весьма важная для Савонаролы и почти не представленная у других средневековых проповедников. Это – образование и искусство. Как правило, народные проповедники имеют дело с полуобразованной публикой, поэтому разговоры об образовании очевидным образом неуместны. В отличие от подавляющего большинства своих собратьев, Савонарола не отвергает светское искусство как таковое, а лишь предлагает производить отбор. Если современные ему францисканские проповедники Бернардино да Фельтре и Доменико да Понцо, развернувшие свою деятельность во

Флоренции в 80-е годы XV в., резко выступали против гуманистической культуры, обвиняли художников и гуманистов в развращении народа и в отвлечении его от христианских ценностей, то позиция Савонаролы была иной. В отличие от них он был дружен с некоторыми гуманистами, в первую очередь, с Пико делла Мирандола: его мнение ценили флорентийские художники (Боттичелли). Они видели в нем достойного собеседника и признавали за ним право давать советы относительно своей деятельности. Влияние Савонаролы испытал на себе Микельанджело. Можно сказать, что отношение Савонаролы к искусству было, в некотором роде, более возвышенным, чем это было принято даже в гуманистической среде. Его перу принадлежит сочинение «О разделении, порядке и пользе всех наук» («Della divisione, dell'ordine e dell'utilità di tutte le scienze»), один из его разделов называет «Апология творчества». Савонарола излагает в нем свое видение искусства. Он не отвергает ни одной области знания или искусства, но выстраивает их иерархию: созерцательные науки стоят выше практических, так как они изучают истину; завершает пирамиду богословие, так как оно стремится познать Бога. Исходя из этой общей схемы, подлинная красота для Савонаролы лишь та, что имеет своим источником Бога, божественный свет. Соответственно, красота тела зависит от величия души; хороши лишь те поэзия и искусство, которые приближают нас к Богу. Поэту или художнику отводится роль посредника между небом и землей.

Многие традиционные темы средневековой проповеди, такие, как содомия, женские наряды, антисемитские заявления, ростовщичество, или вообще отсутствуют у Савонаролы или представлены весьма скупно. Проповедник любви и единства, он избегает всего, что может внести в общество раздор и вражду. Савонарола – человек одной идеи. Его цель – всеобщее обновление: сердец, Церкви, общества, государства. Все, что оказывается вне этого, не привлекает его внимания. Этим и определяется выбор тем для проповедей, не всегда совпадающий с традиционным подходом средневековых проповедников.

По методу толкования Священного Писания проповеди Савонаролы относятся к средневековой традиции схоластической экзегезы. Как правило, Савонарола выделяет разные смыслы в анализируемом отрывке и предлагает соответствующие им интерпретации. Чаще всего эти смыслы структурируются в проповедях Савонаролы следующим образом: история – аллегория – нравственный урок. Особое место отводится «прообразовательному» аспекту. Буквальному смыслу, т.е. историческому событию, описываемому в тексте Священного Писания (в первую очередь, Ветхого Завета), Савонарола также придает большое значение. Он подробно напоминает слушателям, что именно произошло, останавливается на деталях, которые могут показаться

несущественными для интерпретации отрывка, дает характеристику библейским персонажам. Для него ветхозаветная история не менее яркая и живая, чем современность. Она даже глубже и объемнее, поскольку является архетипом открытого ряда грядущих событий. Именно поэтому знание ее принципиально важно. Савонарола остро чувствует Божественное присутствие в истории. Библейское откровение разворачивается именно в ходе текущих событий, смысл которых и открывают для своих современников пророки. Роль пророка, строго говоря, заключается в том, чтобы обнаружить действие Бога в истории; чтобы в, казалось бы, случайных и второстепенных событиях увидеть промысел Божий. Провидение, выстраивающее жизнь людей в перспективе спасения. Таким образом, история оказывается ареной осуществления замысла Божия о человечестве, а пророки, к которым Савонарола причислял и себя, – соработниками Бога, в задачу которых входит объяснять людям волю Божию о них и подготавливать их к ее приятию и исполнению.

Порой творческий порыв и общественный темперамент уводили Савонаролу на зыбкую почву современной ему действительности и побуждали его к субъективным выводам. Но как бы то ни было, он всегда опирается на «историю», воспринимаемую и преподносимую им слушателям как объективную – в высшем смысле – опору. Он постоянно подчеркивает, что сначала расскажет историю (*la storia*), а затем приведет аллереорию; или дает указания типа: «Это была история, а теперь последует аллереория».

Столь острое чувство истории, связи времен выделяет Савонаролу среди других проповедников, для которых исторический аспект ветхозаветных событий был второстепенным и несущественным. Вероятно, эта особенность Савонаролы объясняется его пророческой ориентацией, скорее исключительной для проповедников. Кроме того, исторический компонент служит основанием для аллереорического толкования.

Изложив «историю», Савонарола переходит к аллереории. Он неоднократно объясняет в проповедях свое понимание этого типа толкования Священного Писания. Он выделяет три составляющие понятия аллереории: история; обозначение других вещей и понятий; соответствие истории именно этому смыслу. Такая структура аллереории дает право Савонароле утверждать, что поэтический вымысел, равно как сочинения языческих авторов, не имеют подлинного аллереорического смысла, так как в них нет «истины истории» (*verità de istoria*) и они не подразумевают «иных вещей», смыслов, кроме прямого.

Аллереорическое толкование Священного Писания, как известно, было весьма распространено в средневековой традиции. Но обычно проповедники использовали простые и более или менее очевидные аллереории, переходя к нравственному уроку,

содержащемуся в тексте. У Савонаролы же аллегория занимает центральное место. Она является ядром проповеди, ключом к раскрытию смысла Писания, мостом, соединяющим божественное и человеческое. Аллегория для Савонаролы больше, чем просто один из методов толкования Священного Писания, она становится способом мышления, постижения действительности. Именно в силу этого его аллегории часто производят впечатление субъективных: для каждого явления действительности проповедник готов найти его «прообраз» в Священном Писании.

Одной из постоянно повторяющихся аллегорий является Ноев ковчег, двери которого должны вот-вот затвориться. Господь, и вслед за ним и проповедник, зовет всех войти в ковчег спасения, а люди не хотят воспользоваться приглашением, хотя времени уже не осталось. Через этот емкий образ Савонарола вводит целый ряд тем: покаяние, милосердие Божие, обличение в грехах, эсхатологические мотивы, Страшный Суд, а также самые разнообразные события флорентийской жизни. Аллегория является для Савонаролы способом связи божественного с повседневным; инструментом, раскрывающим смысл происходящего в свете вечности.

В отличие от подавляющего большинства проповедников Савонарола отдавал очевидное предпочтение текстам Ветхого Завета, в первую очередь, пророческим книгам. Это давало основание подозревать его в неортодоксальном подходе к Священному Писанию. Но нередко его проповеди изобилуют новозаветными цитатами, как, например, в цикле на книгу пророка Амоса. Выбор этих цитат не носит произвольного характера, что порой случается у других проповедников, а подчиняется одной цели – через евангельские слова прояснить смысл отрывка из Ветхого Завета. При этом Савонарола не ограничивается «прообразовательным» аспектом, т.е. общеизвестными перекличками Ветхого Завета с Новым, когда ветхозаветная сцена рассматривается как предсказание, прообраз евангельских событий. Он использует новозаветные цитаты как ключ к раскрытию смысла ветхозаветного текста, через Новый Завет проясняет Ветхий.

Если Савонарола силен и оригинален в экзегезе, то стиль и структура его проповедей не всегда были удачными. Стиль его проповедей неоднороден, что объясняется, скорее, нестабильностью его характера, чем недостатком «соответствующего искусства», как считает П. Виллари¹¹. Блестяще построенные проповеди или пассажи, яркие и четкие, сменяются рыхлыми и запутанными рассуждениями, вялыми и неубедительными. В период своего расцвета Савонарола уподоблялся, по свидетельству современников, ветхозаветному пророку. Его обличительные речи, призывы к покаянию

¹¹ Виллари П. *Джироламо Савонарола и его время*. Пер. с ит. Д.Н. Бережкова. М.: Ладомир, 1995 (Репринт с изд. 1913 г.). Т. I, с. 108.

или четко сформулированные указания, касающиеся политической реформы во Флоренции, являются своего рода шедеврами вдохновенной проповеди, сильной, яркой и красноречивой. Но когда всеми преследуемый, больной проповедник, чувствующий приближение конца, начинает, как в последнем цикле на книгу Исхода, оправдываться и доказывать свою невиновность и неправоту Папы, он путается в аргументах, теряется в постоянных воображаемых диалогах со своими противниками, повторяется. Таким образом, проповедническое искусство Савонаролы очень сильно зависит от личных обстоятельств, состояния здоровья, настроения. И это еще раз подтверждает, что проповедь для него это не столько владение определенными навыками толкования Священного Писания, не «искусство», а дар Божий, сама жизнь, которая знает взлеты и падения.

Как правило, проповедь начинается со вступления, в котором Савонарола приводит соображения общего характера – религиозно-нравственного, философского, естественно-природного и т.д. – относящиеся к той теме, которую он предполагает развивать в проповеди. Во вступлении Савонарола не стремится ссылаться на авторитеты, привлекать внимание слушателей интересными деталями, историями, сравнениями, как это обычно делали проповедники, следовавшие предписаниям *Artes praedicandi*. Более того, для него вступление не является необходимой частью проповеди. Бывает, что оно вообще отсутствует, и проповедник сразу же или после лаконичного напоминания о теме предыдущей проповеди приступает к развитию основной мысли. Развитие темы в основной части проповеди происходит без традиционного деления (*divisio*), что имело место уже в поздних проповедях Бернардино да Сиена. Савонарола еще более решительно продвигается по пути деформализации средневековой проповеди. Членение (*distinctio*), хотя и встречается у него, но перестает быть обязательным приемом. Когда же Савонарола прибегает к ряду определений-перечислений, отдавая дань схоластической традиции, то это тоже редко бывает удачным. Развитие темы осуществляется в его проповедях главным образом через установление параллелей между Ветхим Заветом, Евангелием и современной ему действительностью. На первое место выдвигается нравственно-аллегорическое толкование. Заключение Савонарола не придает традиционно приписываемого ему значения. Оно может или вообще отсутствовать или быть чисто формальным.

Что касается использования характерных для средневековой проповеди приемов – ссылок на авторитеты, сравнений, примеров, то и здесь Савонарола идет своим путем. К авторитетам он обращается не так часто, как, скажем, Джордано да Пиза. Но, что еще важнее, он приводит цитаты не столько для подтверждения собственной мысли и своего

рода «защиты» от возможных возражений, сколько для «образования» публики, для ознакомления слушателей с богословским, философским и культурным наследием. Савонарола не боится вводить «тонкости» в свои проповеди. Такая позиция знаменует новый тип отношения к культурному наследию, сформировавшийся, безусловно, не без влияния гуманистической идеологии. Савонарола как бы возвращается к истокам, но в иной перспективе: он вводит в проповедь, исторические, философские, даже филологические знания, но не как недоступные для широких масс «тонкости», а как информацию, которая способна послужить для образования слушателей и, тем самым, для более глубокого понимания текста Священного Писания.

К таким характерным приемам, как сравнения и примеры, Савонарола также прибегает не очень часто. Сравнения он использует как бы походя, они не приобретают у него такого самодовлеющего значения, как у Джордано да Пиза, не отличаются яркостью, как у Бернардино да Сиена. Как правило, они относятся к области естественной природы или повседневной жизни. Примеров также немного. Они взяты из Священного Писания, из житий, из действительности. Часто не представляется возможным установить их источник. Заимствованных примеров, подобных историям о Феодоре и Хрисанфе, взятых у Григория Двоеслова, очень мало. Не обращается Савонарола и к таким неисчерпаемым источникам примеров, как бестиарии, лапидарии, суммы примеров, фольклор. В целом назидательная и развлекательная функции примера в проповедях Савонаролы ослаблены. Как отмечает Е.П. Тельменко, примеры используются им для «субъективной оценки положения, сложившегося в городе, и его собственной роли в происходящих преобразованиях»¹². Таким образом, субъективизм, характерный в целом для проповеднического стиля Савонаролы, или, говоря иными словами, отчетливо выраженное личное начало, накладывает отпечаток и на использование примеров.

Лучшие образцы его проповедей отличаются силой, энергией, яркой образностью, но не соблюдением традиционных правил, не изысканностью выражений, не изяществом стиля. Одной из главных добродетелей и, как следствие, важным достоинством проповеди Савонарола считал простоту (*semplicità*). Он неоднократно указывал на иерархию ценностей, в частности, и при построении проповеди. Он готов привлекать внешние знания и приемы для экзегезы Священного Писания, но никогда они не становятся самоцелью. Следование этим принципам приводит Савонаролу к фактическому отказу от правил построения средневековой проповеди. Не принимает он и нового метода анализа текста, к которому прибегали гуманисты, когда филология и ораторское искусство стали важнее богословия (ср. опыты библейской экзегезы Лоренцо Валлы). Для Савонаролы

¹² Тельменко 2003, с.97.

внешние риторические приемы лишь затрудняют толкование Священного Писания, уводят от простоты и глубины к запутанности и поверхностности.

Уникальность человеческого и проповеднического опыта Джироламо Савонаролы сказалась и в том, что – как это ни странно звучит – у него не было подлинных последователей. Те, кто считал себя таковыми, улавливали лишь одну из составляющих его деятельности, не будучи в состоянии постичь целое. В искусстве проповеди Савонарола также не имел достойных подражателей, несмотря на огромный успех своей проповеднической деятельности. После Савонаролы развитие проповеди пошло иным путем, что связано со сменой культурной и религиозной эпох – окончательным утверждением Ренессанса и наступлением Реформации.

В **ЗАКЛЮЧЕНИИ** подводятся основные итоги работы и делаются выводы об этапах эволюции итальянской проповеди XIV-XV вв., намечаются пути ее дальнейшего развития. Эволюция итальянской проповеди в первые два века ее существования происходила по нескольким основным направлениям. Главное из них – это усвоение латинского наследия, приспособление его к широкой аудитории итальянских городов и затем его постепенное преодоление. Ориентация на более широкую и менее образованную аудиторию и смена языка – латыни на вольгаре – неизбежно привела к ряду существенных изменений. Джордано да Пиза сознательно отказывается от «тонкостей»: он избегает сложных богословских рассуждений, отказывается от наиболее изощренных формальных правил построения проповеди, из богатого арсенала риторических приемов выбирает лишь наиболее простые и «убедительные» – сравнение, антитезу, пример. В целом соблюдая латинскую структуру проповеди, он нередко лишь намечает ее схему, не развивая ее до конца. Заметно снижается богословский уровень его проповедей, и вместе с тем усиливается ее катехитическая и воспитательная составляющие.

Обретение самостоятельности итальянской проповедью выражалось в постепенном отходе от строгой регламентированности к большей свободе, как в области содержания, так и в области формы. Это направление эволюции средневековой итальянской проповеди четко прослеживается на всем протяжении ее существования. Уже Джордано да Пиза, ориентировавшийся на латинское наследие и выступавший в роли его талантливого популяризатора, одновременно предпринимал – хотя и робкие – попытки освободиться от его влияния. Решительное реформирование средневековой проповеди связано с именем Бернардино да Сиена. Он отказывается от такого фундаментального принципа построения «современной проповеди» (*sermo modernus*), как выделение темы и, более того, провозглашает тезис о «вечном евангелии», обосновывающий возможность говорить в проповеди о чем угодно, а не исходить из толкования евангельского чтения

дня. В результате в проповедь входят новые темы: семья и брак, роль женщины в семье, политика и экономика в ранее не освещавшихся в проповеди аспектах. И в принципе любая тема, воспринимаемая проповедником как важная для нравственного воспитания слушателей, получает доступ в проповедь.

Наиболее яркий пример тематической свободы являют собой проповеди Джироламо Савонаролы. Часто предметом толкования становятся не строки Священного Писания, а собственные взгляды, сны, видения. Проповедь превращается в политическое выступление, становится орудием в политической борьбе, как в случае с циклом проповедей на книгу пророка Аггея, в котором содержится программа политического устройства Флорентийской республики. Структура проповеди также решительно деформализируется. Савонарола отказывается от деления и членения как способов раскрытия темы; ссылки на авторитеты перестают служить обязательными «подпорками» собственной мысли; сравнения и примеры утрачивают свое былое значение. Даже такие обязательные части проповеди, как вступление и заключение, порой сводятся до минимума или вообще отсутствуют.

Еще одно направление развития итальянской проповеди – от безличной к «личной». У Джордано да Пиза личный элемент выражен очень слабо. Отсюда – постоянные ссылки на авторитеты и использование разнообразного материала из многочисленных источников, составленных в помощь проповедникам. У Бернардино да Сиены личный и, соответственно, творческий момент значительно возрастает. Проповедник охотно ссылается на собственный житейский и духовный опыт. Более того, он стирает ту границу, которая традиционно отделяла проповедника от его аудитории. Применительно к Савонароле уместно говорить не просто о личном, но о сильном субъективном начале, определяющем характер его проповедей. Это выражается особенно ярко в приписывании себе пророческого статуса и, как следствие, в объявлении о боговдохновенности своих видений и снов, которые могут становиться предметом истолкования в проповедях. Степень личного начала, присутствующего в проповедях Савонаролы, является показателем того, как далеко средневековая проповедь ушла от своих истоков, как сильно человеческое потеснило в ней божественное.

Развитие проповеди от ученой (латинской) к народной (на вольтаре), от строго регламентированной к относительно свободной, от безличной к личной сопровождалось и расширением функций этого жанра. Толкование Священного Писания и христианское воспитание слушателей постепенно перестают быть единственными, а порой и основными, целями проповеди. В проповедь мощно входит внешняя жизнь – политика,

экономика, общественные процессы, культура, образование. И часто проповедь используется как возможность оказать влияние на различные сферы жизни общества.

После гибели Джироламо Савонаролы происходит смена эпох. Реформация выдвигает перед проповедью новые задачи, главная из которых борьба с «лютеранской ересью». На Тридентском соборе были сформулированы новые принципы и нормы в отношении проповеди. Определяющим стал ее катехитический характер. Новый подход к проповеди включал в себя еще один важный момент. Этот жанр постепенно перестает быть маргинальным в литературном пространстве, он начинает испытывать на себе влияние общелитературных процессов. Постепенно проповедь – уже барочная – превращается в самодостаточный литературный жанр, коммуникативно ослабленный, не обращенный к слушателям и их проблемам, в своего рода священную ораторию.

Основные положения диссертационной работы изложены в следующих публикациях:

Монографии

1. Проповедь и проповедники в Италии: от Средних веков к Возрождению. М.: Тезуарус, 2011. 384 с.
2. Св. Екатерина Сиенская. Вступительная статья, перевод, комментарий. М.: Ладомир, Литературные памятники, 2011 (в печати). 14 а.л.
3. Ранняя итальянская лирика. М., ИМЛИ РАН, Наследие, 2001. 195 с.

Статьи

4. Лексико-семантическая структура «Фьоретти» // Тезисы 4-й научной конференции молодых ученых и специалистов. М., ВГБИЛ, 1986. С. 91-94.
5. Анализ одной группы лауд Якопоне да Тоди // Тезисы 5-й научной конференции молодых ученых и специалистов. М., ВГБИЛ, 1988. С. 53-56.
6. Создание и распространение средневековых текстов (на примере францисканской литературы XIII-XIV вв.) // Книга в системе международных культурных связей. М., ВГБИЛ, 1990. С. 5-17.
7. Святой Франциск Ассизский // Свеча. Литературный альманах. Москва, Аслан, 1994. С.35-42.
8. Религиозная поэзия // История литературы Италии. Т.1. Средние века. М., ИМЛИ РАН, 2000. С. 109-148.
9. Мистики и агнографы // История литературы Италии. Т.1. Средние века. М., ИМЛИ РАН, Наследие, 2000. С. 281-306.
10. Феномен Савонаролы // Пятнадцатый век в европейском литературном развитии. М., ИМЛИ РАН, Наследие, 2001. С. 172-188.
11. Поэтическое выражение мистического опыта: Якопоне да Тоди, Ричард Ролл, Мехтхильда Магдебургская // Проблемы итальянистики. Выпуск 2. Литература и культура. М., РГГУ, 2006. С. 14-34.

12. Джироламо Савонарола и религиозная литература // История литературы Италии. Т. II. Возрождение. Книга 1. Век гуманизма. М., ИМЛИ РАН, Наследие, 2007. С. 614-633.
13. Истоки жанра проповеди на итальянском языке (о проповедях Джордано да Пиза) // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2009. №5. С. 25-35.
14. Бернардино да Сиена – реформатор средневековой проповеди // Филологические науки. 2009. № 6. С. 33-45.
15. Образ проповедника в теории и практике средневековой проповеди // Вопросы филологии. 2009. №3. С. 105-111.
16. «Женская» тема в средневековой итальянской проповеди // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. №1. С. 117-123.
17. Политика в свете вечности: Джироламо Савонарола // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 2. С. 122-128.
18. Гвиттоне д'Ареццо и Джироламо Савонарола: поэзия vs. проповедь // Вестник Православного Свято-Тихоновского Государственного Университета. Сер. Филология. III:2 (24). 2011. С. 7-18.
19. «Зерцало истинного покаяния» Якопо Пассаванти: границы жанра средневековой проповеди // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2011. № 3. С. 42-45.
20. Судьба *sermo ad status* в истории средневековой итальянской словесности // Вопросы филологии. 2011, № 1 (в печати).
21. Политика в итальянской проповеди XIV-XV вв. // Вестник Российского Государственного Гуманитарного Университета. Сер. Филология. 2011. № 7 (в печати). С. 75-86.
22. «Св. Екатерина Сиенская: феномен «социальной мистики» // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 1 (в печати).
23. Особенности ранней проповеди нищенствующих орденов // Вестник Волгоградского Государственного педагогического университета. Сер. Филология. 2011. № 2 (в печати). С. 23-32.
24. «Эпистолярная проповедь» Екатерины Сиенской // Проблемы италянистики. Культура и литература Италии. Эпохи, стили, идеи. Вып. 4. М., РГГУ, 2011. С. 3-17.

Отпечатано ИП Лукашев Д.А.
ОГРНИП 304770000622891
Подписано в печать 26.05.2011
Тираж 100 экз. Усл.п.л. 2,5
Тел.: (495) 685-09-76, 502-26-38

10 =